

***Tlaelcuani*: sobre la posible función del ‘almanaque *in extenso*’ del Códice Borgia**

***Tlaelcuani*: On the Possible Function of the ‘*In Extenso* Almanac’ of the Codex Borgia**

Alonso Rodrigo Zamora Corona

Department of Social Anthropology, University College London

alonso.corona.16@ucl.ac.uk

Resumen: El *Tonalamatl* o ‘almanaque *in extenso*’ presentado en las ocho primeras páginas del *Códice Borgia* ha resistido durante largo tiempo una interpretación concreta tanto de su iconografía como de su uso ritual. En este artículo ofrezco una nueva hipótesis sobre la sección inaugural de este documento: por su imaginería y contenido, el almanaque *in extenso* del *Borgia* presenta correspondencias con rituales de purificación descritos por Sahagún en los libros I y IV del *Códice Florentino*. En dichos ritos especialistas calendáricos (*tlapouhqueh* o *tlamatinime*) bajo el patronazgo de Tezcatlipoca y Tlazolteotl escuchaban las transgresiones de sus clientes y, mediante el uso de libros adivinatorios, asignaban penitencias y acciones rituales para evitarles la mala fortuna y el castigo de los dioses.

Palabras clave: Códice Borgia; Tlazolteotl; tonalamatl; calendario; nahuas; época pre-colonial.

Abstract: The *Tonalamatl* or ‘*in extenso* almanac’ that occupies the first eight pages of the Codex Borgia for a long time has resisted a concrete interpretation of both its iconography and ritual use. In this article I offer a new hypothesis regarding the inaugural section of this document: in its imagery and content, the *in extenso* almanac has correlations with purification rituals described by Sahagún in the books I and IV of the Florentine Codex. In those rituals, the soothsayers or calendrical experts (*tlapouhqueh* or *tlamatinime*) under the protection of Tezcatlipoca and Tlazolteotl, heard the transgressions of their clients and, with the aid of divinatory books, assigned penances and ritual actions to avoid the misfortune and punishment from the gods.

Keywords: Codex Borgia; Tlazolteotl; tonalamatl; calendar; Aztec; pre-Colonial era.

Las ocho láminas iniciales del *Códice Borgia*, quizás el más connotado de los libros adivinatorios del Centro de México, pertenecen a una sección que Seler (1904, 4) denominó “Tonalamatl ordenado en columnas de cinco miembros” (*In fünfgliedrige Säulen geordnete Tonalamatl*), y que en tiempos más recientes ha sido denominada “almanaque *in extenso*” (Nowotny 1961, 229; 2005, 219) o simplemente “calendario ritual de 260 días” (Byland in Díaz y Rodgers 1993, xvii), o “cuenta de los días” (Anders, Jansen y Reyes García 1993, 75). A pesar de lo diverso de las denominaciones que los especialistas han adoptado ante estas páginas, hay un consenso en torno a su estructura (Figura 1), que puede resumirse con la descripción sucinta de Elizabeth Hill Boone: en dichas páginas

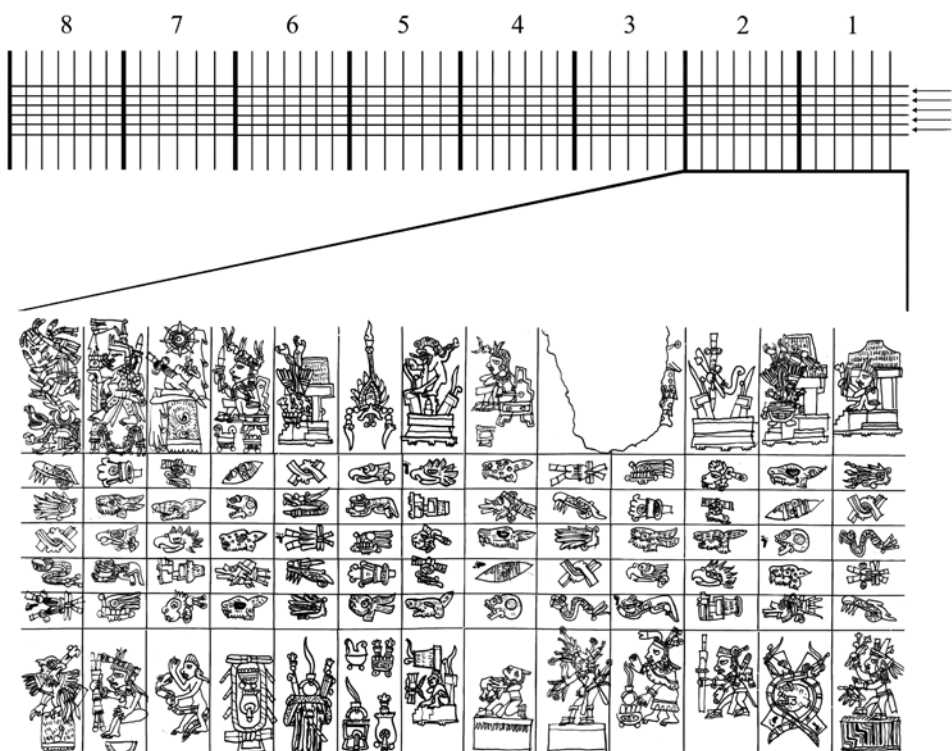


Figura 1. Esquema del almanaque *in extenso* del *Códice Borgia* y sus dos primeras páginas (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

se presentan “los signos del *tonalpohualli* distribuidos en cinco filas de cincuenta y dos signos, con escenas mánticas arriba y abajo. Los trece signos de una trecena se extienden a lo largo de dos láminas” (Boone 2007, 240). Secciones análogas figuran al inicio de los códices *Cospi* y *Vaticano B*. No hay, empero, un acuerdo crítico sobre el uso ritual de estas páginas ni sobre la lectura de su iconografía. En este artículo argumentaré que, probablemente, esta sección del *Códice Borgia* correspondiera a la descripción que hace Sahagún en el Libro I del *Códice Florentino* sobre una de las funciones de los *tlapouhqueh* (‘los que leen’, uno de los nombres de los especialistas calendáricos): la de escuchar las transgresiones que los hombres realizaban ante los dioses y otros hombres y, mediante el uso de almanaques adivinatorios, prescribir una penitencia o remedio de carácter ritual a sus faltas, bajo la protección de Tlazolteotl, diosa de la suciedad y la purificación, y de Tezcatlipoca, en su aspecto de *Tloque Naoaque* o divinidad ‘suprema’ (García Quintana 2005, 331). Las prescripciones rituales presentadas en dichas descripciones, así como las imágenes verbales que aparecen en la oración de un *tlapouhqui* para la misma ocasión transcrita por Sahagún en el Libro VI de su obra, presentan interesantes coincidencias con la iconografía del almanaque *in extenso* del *Borgia*. Finalmente, abordaré la cuestión

señalada por Gajewska (2015) y por el propio traductor de ambos pasajes en Sahagún, García Quintana (2005), que consideran la posibilidad de una influencia o contaminación cristiana en dichos pasajes y, sin dejar de conceder dicha posibilidad, presentaré argumentos para matizar dichos señalamientos.

Interpretaciones sobre el almanaque *in extenso*

Como he señalado, en contraste con la coincidencia de los especialistas en cuanto a la estructura básica de la sección inicial del *Códice Borgia*, las mismas páginas se han resistido a una lectura más detallada o sistemática de su iconografía y su función ritual. Fue Seler (1904, 4-75) quien hizo el primer comentario general sobre su estructura calendárica y la iconografía de esta sección, haciendo énfasis sobre los posibles patrones que podrían presentar las divisiones en trecenas que la conforman.

El erudito austríaco Karl Anton Nowotny, quien acuñó el término paradigmático 'imágenes mánticas', ofrece el siguiente resumen en su comentario al *Códice Borgia* (1976):

Tonalpohualli de 5x52 días *in extenso*, con 4 divisiones de 13 columnas cada una. Cada columna tiene dos imágenes (por debajo y por encima de la columna) que poseen significados mánticos y de culto (el culto relacionado con la adivinación). Como en sus demás apariciones, las cuatro divisiones están ordenadas de acuerdo a los cuatro rumbos cardinales en este orden: Este, Norte, Oeste, Sur. Paralelos: *Vaticanus* 3773 p. 1-8; *Cospi* p. 1-8 (con los 9 *quecholli*).

Todos los 260 días están representados; no están los 9 *quecholli*, ni los 13 dioses ni las 13 aves agoreras. Otra división del *tonalpohualli* en $(9 \times 9) + (7 \times 7) + (9 \times 9) + (7 \times 7)$ días se indica mediante huellas que comienzan en el cuarto signo de día, 4 Cuetzpalin. Los tres manuscritos citados anteriormente muestran diferentes arreglos de las imágenes debajo y encima de las columnas. En este sentido, el *Codex Borgia* es más cercano al mixteco *Codex Vaticanus* 3773 (Nowotny 1976, 23).

En su clásica obra, *Tlacuilolli* (1961), Nowotny señaló la importancia de los almanaques *in extenso* al comentar la sección inicial del *Códice Cospi*, y especuló algunos de sus usos: por ejemplo, podría haberse tratado de un almanaque médico, una tabla para interpretar sueños, o un almanaque en el que se hicieran cuentas con granos de maíz, con días favorables y no favorables. En opinión de Nowotny, la distribución de más imágenes 'mánticas' o de augurio en la parte superior, y de más imágenes rituales en la parte inferior, indicaría el contraste entre pronósticos y contramedidas rituales (2005, 42). Por su parte, Anders, Jansen y García (1993, 78-90) hicieron un comentario 'hipotético' a su iconografía, partiendo de las líneas generales del simbolismo mesoamericano y de su propia noción de "lectura lírica". El propio Anders, junto con Peter van der Loo, preparó una comparación detallada entre las imágenes mánticas del almanaque *in extenso* del *Cospi* y sus cognados (1994, 170-235), proponiendo una lectura distinta a la de Nowotny en torno a la distribución de escenas inferiores y superiores: las primeras aludirían a la vida cotidiana; las segundas, a los asuntos del estado (1994, 139-140).

Byland, en su introducción a la edición del *Códice Borgia* preparada por Díaz y Rodgers (1993, 18-19), consideró que las 104 imágenes presentadas en esta sección

transmitían información sobre las cualidades de cada día, y las dividió en una variada tipología: las que presentan divinidades como Tonatiuh, Tezcatlipoca o Xipe Tótec; las que representan objetos naturales o artefactos (escorpiones, el Sol, el cielo, implementos rituales y ofrendas), las que presentan acciones religiosas o símbolos de difícil lectura. Finalmente, Boone hace una muy útil síntesis de las lecturas existentes (2007, 73-75), presentando de manera nítida la estructura calendárica y las posibles asociaciones adivinatorias de estas páginas, destacando problemáticas sin resolver como las ya mencionadas huellas que aparecen en intervalos de 9×9, 7×7, 9×9, 7×7, que forman una cuenta de propósito desconocido, quizá análoga a las que existen hoy entre los mixes.

Considero que la interpretación más pertinente sobre las posibles funciones de este almanaque es todavía la de Nowotny (1976). El erudito austríaco ya había señalado que las imágenes de los almanaques *in extenso* podían distribuirse en aquellas de naturaleza ‘mántica’ (pronósticos o augurios) y aquellas de naturaleza más bien ritual, es decir, que describen instrumentos de culto, como ofrendas y sacrificios. Asimismo, dicho autor consideró que era probable que unas y otras imágenes tuvieran cierta correspondencia, es decir, que a determinado pronóstico negativo correspondiera una contramedida ritual para aplacar a los dioses. Aunque de carácter hipotético y general, esto constituye una descripción coherente del uso ritual de los almanaques *in extenso* del *Borgia*, *Cospi* y *Vaticano B*. Partiendo de este marco general, analizaré el testimonio que presenta Sahagún sobre el patronazgo de Tlazolteotl y Tezcatlipoca sobre los *tlamatinime* (García Quintana 2005), para después mostrar las afinidades iconográficas del almanaque *in extenso* del *Códice Borgia* con dichos testimonios, y finalmente discutir de manera más amplia la concepción prehispánica de Tlazolteotl, que ha sido motivo de discusión en años recientes (Gajewska 2015; 2016b).

Tlazolteotl como patrona de los *tlapouhqueh*

La versión nahua del Libro I del *Códice Florentino* ofrece, en la sección dedicada a Tlazolteotl, una descripción de la práctica a la que ciertos especialistas han llamado ‘confesión auricular’, aunque el término nahua es *neyolmelahualiztli*, “acción de enderezar el corazón” (García Quintana 2005, 331). De acuerdo con dichos testimonios, Tlazolteotl encarnaba una fuerza contradictoria; por un lado, era la diosa de la transgresión o ‘suciedad’; empero, ante ella eran mostrados y contadas las faltas, las cuales eran limpiadas o ‘comidas’ por ella:

Tlazolteotl, cuyo nombre es también Ixcuina y también Tlaelcuani, se llama Tlazolteotl porque dizque es su propiedad, su patrimonio, a ella pertenece el polvo, la basura, que quiere decir vida disipada; dizque en ella rige, en ella manda lo relativo a la lujuria ([...]) Y se llama Tlaelcuani (comedora de cosas sucias) porque frente a ella se dice, frente a ella se cuenta todo lo que es hipocresía, ante ella se dicen, se exponen todos los hechos inmundos, aún más lo que asusta, lo que es muy difícil, nada se deja por vergüenza, todo frente a ella se muestra, frente a ella se dice.

Acción de enderezar el corazón. Decían que la basura, el polvo, lo que tiene que ver con la vida disipada, Tlazolteotl lo da a la gente, lo arroja a la gente, lo insufla a la gente; pero también, que ella lo borra a la gente, echa fuera la basura, lo cambia todo, limpia, lava a la gente; que en su mano está el agua azul, el agua amarilla. Y para hacer desaparecer, para echar fuera la basura y cambiar todo, frente a ella son tomados los corazones, son enderezados los corazones; ante Tlazolteotl se cuentan, se dicen las obras de la gente (García Quintana 2005, 339).

El intermediario de la acción de 'limpiar' ejercida por Tlazolteotl era el *tlapouhqui* o *tlamatini*, es decir, el especialista calendárico que poseía libros adivinatorios (*amoxtli*). Éste era considerado 'rostro' (*ix*) y 'oídos' (*nacaz*) de la diosa; la frase *teix*, *tenacaz* era utilizada para hablar del emisario, mensajero o embajador de una persona poderosa (Siméon 1977, 231; Thuvenot 2014, 309). Aquel que había cometido una falta o transgresión (*tlapilchihualli*) acudía con el *tlapouhqui*, y le expresaba su deseo de ser escuchado ante Tezcatlipoca en su advocación de divinidad suprema. García Quintana señala que, en efecto, estas confesiones no eran hechas ante Tlazolteotl, sino ante Tezcatlipoca, lo que parece introducir una contradicción en estos testimonios; sin embargo, como observa Gajewska, las funciones de los dioses divergían, pues Tezcatlipoca era quien escuchaba la confesión (ya que era invisible y estaba en cualquier parte que deseara), mientras Tlazolteotl, como diosa de la expiación, era quien limpiaba las faltas (2015, 113). Tras recibir la petición del cliente, el *tlapouhqui* debía consultar un libro adivinatorio: "[...] va a escoger el *tonalli*, ve su *amoxtli*, su pintura; ve cuándo es buen *tonalli*, buen tiempo; se dice que escogió el *tonalli*" (García Quintana 2005, 341).

Llegado un día favorable para escuchar la confesión, el *macehual* compraba una estera nueva, copal y leña, y acudía con el *tlapouhqui*; las personas de una condición social más elevada recibían al *tlamatini* en su propio hogar. Tras encender el fuego y esparcir copal sobre él, el especialista calendárico invocaba a Tloque Nahuaque, la divinidad invisible y ubicua, y animaba al cliente a confesar sus faltas. Éste lo hacía, y en respuesta, el especialista calendárico prescribía una acción ritual como expiación o penitencia: ayunos, pasar hilos de zacate para sangrar orejas y lenguas, pasar varas, ofrendar papeles goteados con hule o desnudarse y vestirse sólo con un braguero de papel para arrojarlo luego ante los dioses (García Quintana 2005, 345). Dichas acciones no sólo se realizaban por faltas cometidas ante las personas, sino también ante los dioses: por ejemplo, se habla de una penitencia realizada por haber ofendido a los *totochtin* o dioses del pulque. Asimismo, una parte importante de este ritual era determinar la ocasión propicia para la expiación: en el ejemplo ofrecido por los informantes de Sahagún, se habla de una penitencia y ofrenda presentadas durante el descenso de las *cihuapipilti*, mujeres muertas divinizadas que aparecían en las encrucijadas (García Quintana 2005, 343).

Por su parte, la oración transcrita en el Libro VI del *Códice Florentino*, dedicado a la 'retórica y filosofía moral', presenta de una forma más pormenorizada el aspecto verbal de este ritual. En él aparece una elaboración más detallada de la dinámica de pureza e impureza ritual propia del mismo, mostrando una serie de imágenes verbales que podrían

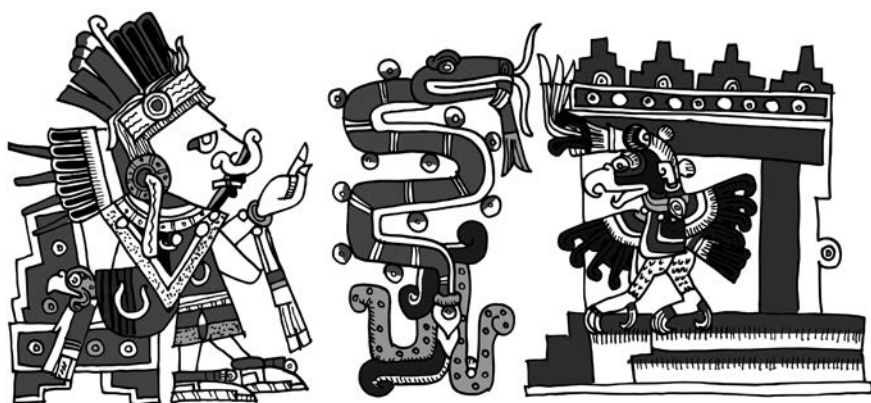


Figura 2. Tlazolteotl como patrona de la trecena Ce Olin (1 Temblor).

Códice Borgia, lám. 68 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

corresponder a algunos de los augurios presentados en el *Borgia*. Sin embargo, para complementar nuestro análisis iconográfico, dejaremos la presentación de la misma para más adelante.

Tlazolteotl y la impureza en el *Códice Borgia*

Tlazolteotl figura de manera prominente en diferentes secciones del *Códice Borgia*. Ante todo, es la patrona de la trecena *Ce Olin* (1 Temblor) en la lámina 68 del mismo. Expandiendo el trabajo inicial de Seler (1900) y las posteriores elucidaciones de Sullivan (1982) y Mikulska (2008), Gajewska ha hecho un análisis comparativo de las diversas representaciones de Tlazolteotl como patrona de dicha trecena en documentos como el *Códice Vaticano B*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A*, *Códice Borbónico* y el *Tonalamatl de Aubin* (2016b). Más que detenerme en los atributos diagnósticos de la diosa (banda de algodón sin hilar, orejeras con trozos de algodón, husos de hilar en la cabeza, pintura negra de hule, narigueras en forma de media luna, medias lunas adornando sus prendas) o en su carácter iconográfico general, quisiera destacar únicamente sus asociaciones mánticas y calendáricas para contextualizar la posible función de la diosa en el ritual de *neyolmelahualiztli* (Figura 2).

En la lámina 68 del *Códice Borgia* vemos a Tlazolteotl como patrona de la trecena *Ce Olin*. La diosa está sentada ante una serpiente roja rodeada de globos oculares, emergiendo de humo y llamas. Dicha imagen mántica no tiene una lectura directa desde las glosas que sobreviven en otros códices. Anders, Jansen y Reyes García identifican a la serpiente con un coralillo y la consideran una representación de “los vicios y la carnalidad” asociados a la diosa, mientras que el humo aludiría a “mentiras, engaños, chismes” (1993, 233). La serpiente también podría ser un aviso nefasto, y diversas contramedidas rituales, como sangrarse con espinas de maguey o quemar copal, eran necesarias

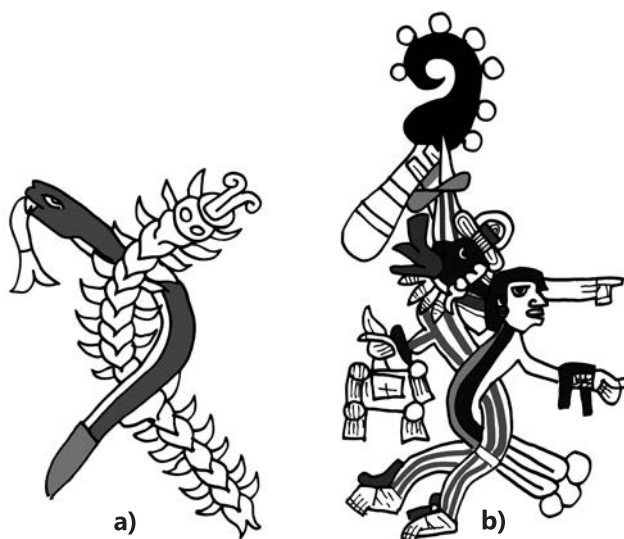


Figura 3. Atributos de Tlazolteotl; a) *Códice Borbónico*, lám. 13; *Tonalámatl de Aubin*, lám. 13 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

(Gajewska 2016b, 175). La serpiente roja quizás podría ser un análogo o contraparte de imágenes como el emblema de la diosa en el *Códice Borbónico*, una escolopendra unida a una serpiente, una alusión a la impureza, pero también a la medicina (Minkulska 2008); mismo sentido parece tener el emblema de la diosa en el *Tonalámatl de Aubin*, con Quetzalcoatl, dios asociado a la curación, entrelazado a un cuerpo humano, lo que da una imagen ambigua entre purificación y carnalidad (Figura 3).

Frente a Tlazolteotl se encuentra el patrono secundario de la trecena, Tezcatlipoca, bajo un disfraz de ave. Gajewska (2016a) identifica a dicho pájaro con el *huactli*, el cual, según García Garagarza (2014), ha de identificarse con el llamado halcón carcajeante, halcón vaquero, halcón reidor o halcón guaco (*Herpetotheres cachinnans*). El argumento más fuerte de esta identificación es la aparición certera del *huactli* en la trecena 1 Temblor del *Códice Borbónico* (lám. 13) y la imposibilidad de que el patrono secundario sea un zopilote en *Vaticano B* (lám. 61); sin embargo, la cabeza del ave que acompaña a Tlazolteotl en el Borgia es prácticamente idéntica al signo *cozcacuauhtli* a lo largo de todo el código, lo que podría sugerir su identificación con el zopilote común (*Coragyps atratus*). Por otro lado, según el testimonio del Libro XI del *Códice Florentino*, parece que los propios nahuas consideraban que había una gran similitud entre el *cozcacuauhtli* y el *huactli* (Sahagún 2009, 274), lo que puede explicar esta confusión iconográfica. Otra solución podría ser que, al menos en el caso del *Códice Borgia*, se trate de un híbrido iconográfico, un compuesto de los atributos de ambos animales, recurso visual que no es desconocido para los mesoamericanos (De la Fuente 1977, 332; Guerrero Martínez

2013, 504). Fernando Guerrero Martínez (comunicación personal) considera posible una combinación semejante, pues el zopilote, asociado al consumo de desperdicios y a la limpieza de los mismos, podría complementar iconográficamente a Tlazolteotl pues, como veremos, existía una relación entre patrono principal y secundario según los códices glosados (*Telleriano-Remensis*, Vaticano A). Por su parte, Gajewska considera al *huactli* como representación de Tezcatlipoca en su aspecto de ‘trickster’, de acuerdo con los presagios ambivalentes de su risa en el ya citado pasaje del *Códice Florentino* (2016b, 111-114), y por la valoración que hacen los comentaristas del Vaticano A sobre este disfraz de dicha divinidad, la cual presentaremos más adelante.

A pesar de su sesgo cristiano, que nos obligan a tomarlas *cum grano salis*, las glosas de la misma trecena en el *Códice Telleriano-Remensis* afirman que Tlazolteotl, como patrona de la trecena 1 Temblor, imprimía un carácter transgresivo a los nacidos bajo su influencia:

Tlazolteotl diosa de la basura o desvergüenzas. La mujer que pecó [...] esta Ixcuina era señora destos 13 días. Esta era una diosa que dicen que defendía a los adúlteros. Esta era señora de la sal [...] Diosa de los desvergonzados y así la pintan la cara de dos colores y delante de esta imagen mataban a los que tomaban en adulterio también y esta era la diosa de las malas mujeres. Los que nacían en estos días serían desvergonzados (Hami 1899b, 27).

En el Vaticano A, documento muy cercano al *Telleriano-Remensis* y probablemente derivados ambos de una fuente común (Batalla Rosado 2006, 86), se dice:

Ixcuina, que quiere decir diosa desvergonzada, dicen que defendía a los adúlteros. Era diosa de la sal, del estiércol, de la inmodestia. La pintaban con dos rostros o con dos colores en la cara. [...] Señora de estos 13 días, que eran todos malos; y así tenían que todos los que nacían en ellos serían o ladrones o mujeres malas (Loubat 1900, 32).

Igualmente se dice sobre el patrono secundario, que representa a Tezcatlipoca en la glosa del Vaticano A: “Cuando cantó engañó a la primera mujer con la que cometió pecado, y por eso se le pinta cerca de la diosa de la impureza”. Sobre la serpiente coralillo, puede añadirse que dicho animal reaparece en las representaciones de la diosa en *Telleriano-Remensis* y Vaticano A, en las que la cola de una serpiente coralillo aparece colocada en un tazón junto con una cabeza, un corazón y una mano, además de un sartal de cuentas preciosas (Figura 4).

Por supuesto, cabe señalar que los comentaristas de documentos coloniales como el *Telleriano-Remensis* y el Vaticano A dieron una interpretación cristiana a los mitos prehispánicos, identificando, por ejemplo, a Tezcatlipoca con Lucifer (Hami 1899b, 29) o a Xochiquetzal con Eva (Hami 1899b, 30). Sin embargo, más allá de estas relecturas del mito prehispánico dentro de la mitología cristiana, destaca en las fuentes una asociación a una idea de oposición complementaria: la de impureza, y la de purificación. Más adelante argumentaré que justamente esta encarnación de atributos contradictorios es lo que caracteriza a las divinidades prehispánicas (o fuerzas, si se prefiere) frente a la divinidad cristiana, de carácter más bien estático.

Tlazolteotl tiene otras funciones en distintos lugares del código: en la lámina 14 es, como es bien sabido, el séptimo de los llamados Señores de la Noche; en la lámina 16 aparece en uno de los llamados ‘almanaques de nacimientos’; en la lámina 23 está

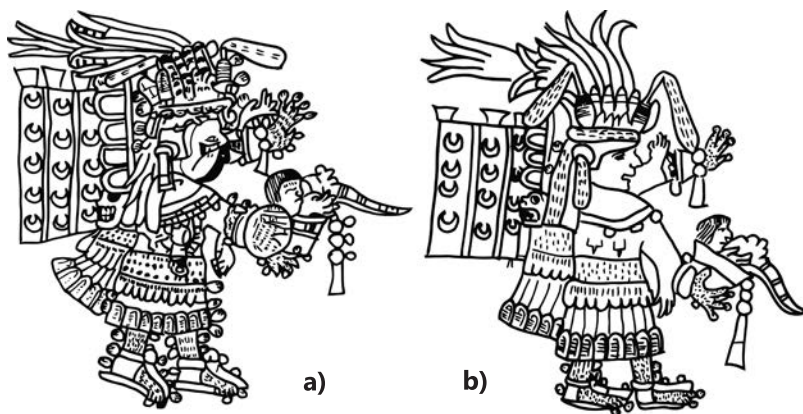


Figura 4. Tlazolteotl como patrona de la Trecena Ce Olin (1 Movimiento).

a) *Códice Telleriano-Remensis* (f. 17v); b) *Códice Vaticano A* (f. 26v)

(dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

representada como patrona del día *Olin* (Temblor), coincidiendo con su patronazgo de la misma trecena; en la lámina 55 aparece vestida de guerrera, asociada con la Luna y una serpiente roja partida en dos; en la lámina 63 aparece como patrona secundaria de la trecena *Ce Mazatl* (1 Venado), junto a Tepeyolotl, quizás asociada a los “sacrificios de inmundicia” ofrecidos a dicha divinidad según el *Telleriano Remensis* (Hami 1899b, 22); en la lámina 72, correspondiente al almanaque de las cuatro direcciones, aparece desnuda sobre una encrucijada, con las partes de su cuerpo asociadas a los días *Ehecatl* (Viento), *Miquiztli* (Muerte), *Izcuintli* (Perro), *Ocelotl* (Jaguar) y *Tecpatl* (Pedernal), y un brasero con varas y una serpiente como sacrificio asociado. Finalmente, la lámina 74 muestra un almanaque en el que la diosa aparece sentada en un templo, en la llamada ‘posición de sapo’, con su tocado de algodón sin hilar y husos, con lazos en las pantorrillas y signos calendáricos asociados a distintas partes de su cuerpo: *Tecpatl* (Pedernal), *Quiabuitl* (Lluvia), *Xochitl* (Flor), *Olin* (Temblor), *Cozcacuauhtli* (Zopilote) y *Cuauhtli* (Águila). Es imposible glosar aquí todas estas representaciones, pero la recurrencia de esta divinidad en distintos contextos y almanaques convierte claramente a Tlazolteotl en una de las figuras más prominentes del *Códice Borgia*.

La imagería mántica y ritual del almanaque *in extenso*

Como hemos mencionado, Nowotny ya había advertido la existencia de dos tipos principales de imágenes en los almanaques *in extenso*: aquellas que propiamente podrían llamarse ‘imágenes mánticas’ y que corresponderían a augurios o presagios, y aquellas que corresponderían a acciones rituales, probablemente tomadas como ‘contramedidas’ ante un determinado augurio negativo. El erudito austríaco observó acertadamente que, en cuanto a su distribución, la mayoría de las imágenes de culto estaban en la parte inferior, y las imágenes referentes a dioses o a presagios estaban en la parte superior;

sin embargo, esto no siempre es así, y es posible encontrar imágenes que con casi toda certeza correspondían a presagios en la parte inferior y viceversa.

En mi análisis retomaré dicha tipología. En primer lugar, analizaré algunas de las imágenes ‘mánticas’, es decir, aquellas que aluden a presagios, en su mayoría funestos; en segundo lugar, analizaré algunas imágenes que corresponden a acciones rituales o que muestran elementos asociados al culto, como espigas de maguey, varas, cuerdas, papeles ensangrentados y ofrendas. Tanto por la escasez del material como por cuestiones de espacio, es imposible realizar un análisis de la totalidad de estas representaciones; asimismo, estoy consciente de que esta tipología no es exhaustiva: por ejemplo, algunas imágenes corresponden a deidades claramente identificables (Tezcatlipoca, Xochiquetzal, Tonatiuh, Xiuhtecuhtli, Xipe Tótec) y otras presentan personajes de más difícil identificación, aunque muchas veces relacionados con el culto religioso. Consciente de estas limitaciones, sólo señalaré las coincidencias que existen entre los testimonios transcritos por Sahagún en los libros I y VI del *Códice Florentino* y algunas imágenes del almanaque *in extenso* del *Borgia*, intentando mostrar que existe una convergencia parcial entre la iconografía del *Códice* y la imagería verbal que los *tlapouhqui* utilizaban para dirigirse a sus clientes.

Las ‘imágenes mánticas’ del Códice Borgia y la oración del *tlapouhqui*

En el Libro VI del *Códice Florentino*, Sahagún presenta el ejemplo de una oración utilizada por los *tonalpuhqui* durante el ritual de confesión y purificación asociado a Tezcatlipoca y Tlazolteotl. En términos generales, dicha oración tiene dos propósitos: realizar una admonición al penitente, amenazándolo con imagería de suciedad, enfermedad, muerte y desgracia (fuertemente asociada al Mictlan), y conducirlo a su purificación ritual, utilizando la imagería asociada a la pureza y al dominio solar (utilizando la imagería del cielo del Sol, Tonatiuh Ilhuicatl). La imagería amenazante del *tlapouhqui* tiene muchas correspondencias con las ‘imágenes mánticas’ de carácter negativo en el *Borgia*. Por ejemplo, para aludir a la negligencia del cliente, el *tlapouhqui* dice: “Aquí has venido a detenerte, a salir a un lugar sin vida, lugar de miedo, donde está el torrente, el peñasco, donde está el precipicio, donde está la barranca, donde el peñasco está golpeando, está cerrándose, está amargándose; lugar donde no se está erguido, donde no se sale y donde están confluyendo, están mordiéndose el lazo, la trampa, el foso” (García Quintana 2005, 351). Como contraparte iconográfica de esto, en la lámina 8 del almanaque *in extenso* del *Borgia*, en el día *Matlactli Oce Tochli* (11 Conejo) de la trecena *Ce Xochitl* (1 Flor), aparece la imagen de un hombre que se arroja al interior de una montaña bajo el cielo nocturno: como vemos, la imagen verbal del *tlapouhqui*, especialista calendárico, coincide con la iconografía del *Códice* (Figura 5).

En otras partes, el *tlapouhqui* utiliza en su oración la imagería del Mictlan y de Mictlantecuhtli a manera de amenaza; dichas imágenes están presente en un gran número de las imágenes adivinatorias de esta sección del *Borgia*, aunque asociadas a



Figura 5. Imagen mántica: hombre cayendo en las fauces de una montaña, *Códice Borgia*, lám. 8 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

a querer cuanto vendrá a querer: destruirá, quemará, deshará, dispersará la tierra levantada, los montículos de cañas, los montones de césped, [todo] lo que en vano construiste (García Quintana 2005, 353).

veces a augurios más específicos relacionados con el cautiverio en la guerra. El *tlapouhqui* habla peculiarmente del hambre de Mictlantecuhtli:

Con seguridad mañana, pasado mañana te esconderá, te apachurrará con los pies, te enviará a nuestra casa el Mictlan, allá donde está jadeando, donde está deseando tu madre, tu padre Mictlantecuhtli; él está sediento de ti, hambriento de ti y te dará, colocará junto a ti tu recompensa, tu merecimiento, lo que buscaste, lo que pediste a Totecuio: ser ciego y tullido, el andrajo, el harapo, la manta vieja; y sufrirás y soportarás la miseria cuando acabes en la tierra; tu corazón, tu cuerpo sufrirán, sentirán dolor; desde tu nariz irá a salir la debilidad, el dolor, el tormento (García Quintana 2005, 351).

Estas imágenes verbales recuerdan a las imágenes mánticas relacionadas con el Mictlan en el almanaque *in extenso* del *Borgia* (Figura 6), en las que Mictlancihuatl o Mictlantecuhtli devoran o aferran a sus víctimas. Otros augurios asociados a Mictlantecuhtli no sólo aluden a la muerte física, sino a la enfermedad, la pobreza y la miseria; en otras partes, refieren amenazas contra la salud, la vida o la prosperidad (Figura 7):

Él se dignará querer para ti lo que su corazón sienta, ¿acaso aquí en la tierra te hará ver lo invisible, lo espantoso, lo que duele, el tormento, el dolor? Pero quizá te esconderá, te cubrirá con sus pies, te enviará a nuestra casa que es el Mictlan; allí donde tú esperabas la palabra de Tloque Naoaque, del mismo Ioalli Ehecatl, se esparcirá la tierra, se llenará de excrementos. Y vendrá

En la lámina 13 del *Códice Borgia*, en la sección correspondiente a los patrones de los 20 días del tonalpohualli, Mictlantecuhtli aparece como regente del día *Itzcuintli* (Perro): allí podemos ver la imaginaria asociada a esta divinidad, como lo es un petate de muerto siendo devorado por las fauces de la tierra, un hombre enfermo excretando mientras sostiene varas de penitencia, y un atado de varas con una bandera de sacrificio. Excrementos, muerte y enfermedad son atributos de Mictlantecuhtli, los cuales, previsiblemente, sólo podían evitarse mediante la práctica ritual del sacrificio y la mortificación, simbolizados por los instrumentos de culto (Figura 8).

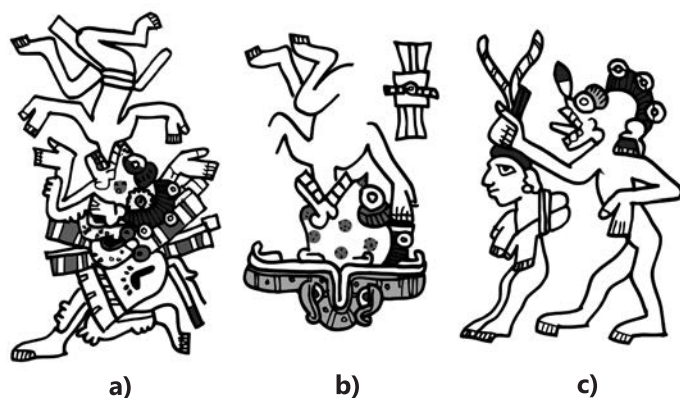


Figura 6. Imágenes mánticas relacionadas con el Mictlan;
a) *Códice Borgia*, lám. 5; b) *Códice Borgia*, lám. 3; c) *Códice Borgia*, lám. 3
(dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

Vemos, por tanto, que en la oración del *tlapouhqui* se entremezclan diversas imágenes o augurios amenazantes; algunos de ellos tienen correspondencia con la imaginería del *Borgia*. Más adelante veremos que lo mismo ocurre con las imágenes que aluden a la penitencia y la restitución de la pureza ritual. Cabe destacar, empero, que el texto recogido por Sahagún probablemente sólo es una oración ‘tipo’, que representa de una manera general o representativa la interacción del *tlapouhqui* con su cliente. Muy probablemente, tanto los augurios como las penitencias habrían sido específicos, dictados por la información del código, más que formar una acumulación ejemplar con diversos tipos de augurios, penitencias y castigos entremezclados, como ocurre en la oración transcrita por Sahagún.

Por último, dejando aparte la oración del Libro VI, cabe señalar que otras imágenes mánticas de infortunio tienen posibles lecturas asociadas a augurios que se aplicaban a personas que cometían algún tipo de transgresión ritual. Por ejemplo, la imagen de un cautivo siendo hervido en una olla en el día *Ome Cipactli* (2 Lagarto), coincide con los augurios negativos aplicados a quienes ofendían a los esclavos, protegidos de Tezcatlipoca: “se decía: morirá sacrificado como cautivo de guerra. Lo cocinarán en una olla y se lo comerán” (Sahagún 1957, 35). Sahagún menciona este augurio vinculado a la trecena *Ce Miquiztli* (1 Muerte) para sus informantes de Tlatelolco pero la imagen verbal es idéntica a la iconografía del *Borgia*, aunque en dicho documento no aparezca asociada a dicha ocasión calendárica. Empero, la coincidencia de esta imaginería verbal asociada a presagios y las imágenes mánticas del *Borgia* podría corresponder a augurios negativos originados por las propias transgresiones rituales de los clientes de los *tonalpouhqui* (Figura 9).

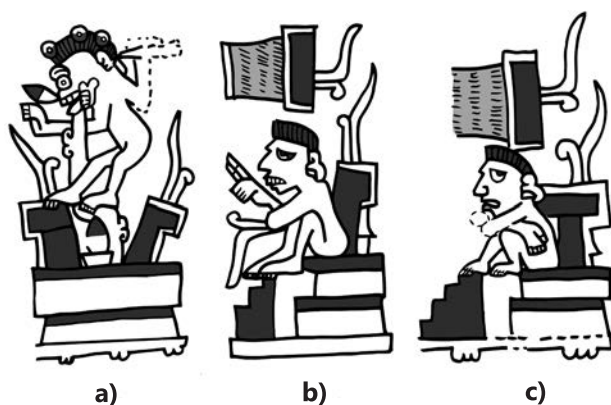


Figura 7. Imágenes mánticas relacionadas con la destrucción;
a) *Códice Borgia*, lám. 2; b) *Códice Borgia*, lám. 8; c) *Códice Borgia*, lám. 4
(dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).



Figura 8. Mictlantecuhtli como patrono del día Itzcuintli (Perro).
Códice Borgia, lám. 13 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

Imágenes de culto: la restitución de la pureza ritual

El segundo aspecto fundamental de la práctica de *neyolmelahualiztli* asociada a los especialistas calendáricos bajo el patronazgo de Tlazolteotl y Tezcatlipoca era la asignación de actos de penitencia para ‘limpiar’ las faltas de sus clientes. La oración transmitida por

Sahagún recoge algunos de los actos de penitencia aconsejados al cliente:

Y esto: acude sobre todo al barrimiento, intercede por el recogimiento de la basura. Y ahora tú limpiarás las cosas, te lavarás, bañarás a la gente, bailarás, cantarás. Y he aquí que se te acercará el agua fría, la ortiga, ayunarás, durante un año ayunarás y te sangrarás. Y ya que por causa del polvo, de la basura te divertiste, pasarás varas dos veces: una vez por tus orejas, una vez por tu lengua, principalmente por el adulterio y también porque con tu labia, con tu palabra te hiciste daño a ti mismo y a tus allegados. Y porque desperdiciaste las cosas de Totecuio, porque las desaprovechaste, harás tu trabajo, ofrecerás papel y copal (García Quintana 2005, 355).



Figura 9. Imagen mántica: hombre siendo cocido en una olla. *Códice Borgia*, lám. 7 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

Una gran parte de las imágenes del almanaque in extenso del Borgia corresponden a acciones rituales como ofrendas, sacrificios y mortificaciones, y los elementos asociados a ellas. Por ejemplo, en el día *Matlactli Itzcuintli* (10 Perro) de la trecena *Ce Cipactli* (1 Lagarto) podemos ver papeles ensangrentados, una cuerda de zacate, una olla con agua y un *cuauxhxicalli*, todos elementos de penitencia y culto (Figura 10). Las imágenes cognadas en *Vaticano B* (lám. 2) son idénticas, aunque hay ligeras

divergencias visuales en *Cospi* (lám. 2), con sangre en la cuerda de zacate y varas. La imagen recuerda a las palabras recogidas en Sahagún: “Y [harás] como tú quieras, como lo desees; si vas a sacar zacate, éste [será] zacate del templo o quizá varas; tal vez las pasarás por tus orejas o quizá por tú lengua” (García Quintana 2005, 343).

Diversos elementos y materiales de penitencia son presentados reiteradamente en estas páginas. Además de los zacates y papeles ensangrentados, también es posible ver las mencionadas varas, bolas de hule quemado, ramas de *acxoyatl* (ciprés) y pedernales ensangrentados, todos elementos asociados a la penitencia (Figura 11). La imaginería ritual de esta sección del *Borgia* presenta una alta variabilidad, y probablemente influyeran en estas representaciones no sólo los materiales a utilizar, sino incluso detalles como la hora del día en la que debían ofrecerse los sacrificios. Por ejemplo, es posible ver el contraste entre rituales de penitencia u ofrenda realizados durante el día y aquellos que deben realizarse durante la noche, distinguiéndose éstos últimos por la presencia del cielo nocturno, mientras el resto de los elementos son recurrentes: agua, varas, hule

quemado u ofrendas de piernas de venado (Figura 12). En otras ocasiones, las ofrendas o penitencias probablemente debían realizarse ante templos, o incluso ante ríos o montañas, utilizando para indicarlo ya sea representaciones completas o sinécdoques visuales como las fauces de la tierra-montaña abriéndose mientras un río brota de su interior (Figura 13).

Es posible observar coincidencias más específicas entre las descripciones hechas por Sahagún y algunas de estas imágenes. Por ejemplo, en el día *Ome Tochtli* (2 Conejo) de la trecena *Ce Mazatl* (1 Venado) se presenta un hombre con un braguero blanco sentado ante una mujer en una encrucijada (Figura 14a). Arriba es posible ver a una de las *cihuapipilti*, descendiendo para tomar una ofrenda consistente en una pierna de venado y un *cuauhxicalli* de piedra verde. Las imágenes cognadas del Vaticano B (lám. 5) y *Cospi* (lám. 5) son semejantes. Hemos visto como, en el Libro I, Sahagún menciona el descenso de las *cihuapipilti* como una de las ocasiones en que se podían hacer expiaciones, y la escena probablemente signifique un ritual análogo, es decir, esta imagen se trataría de una ocasión propicia para efectuar un ritual, más que de un presagio asociado a las *cihuateteo*.

En otras ocasiones aparecen acciones rituales de baile o penitencia más elaboradas. Por ejemplo, en el primer día de la primera trecena, *Ce Cipactli* (1 Lagarto), aparece un personaje con una bolsa de incienso, perforador de hueso y espina de maguey en la mano, bailando sobre agua. Seler asoció la imagen con Quetzalcóatl (Seler 1904, 19), pero acaso sea una representación de Ixtliltón, 'carinegrillo', una figura asociada a un ritual en el que un penitente bailaba y ofrecía pulque. Dicho personaje estaba asociado a prácticas curativas relacionadas con el 'agua negra', una bebida ritual que se cubría durante cuatro días y se destapaba al quinto. Si el agua estaba contaminada por basura, cabellos o telarañas, indicaba la presencia de una transgresión en el penitente: adulterio, robo o vida disoluta (López Austin 1969, 159). Amén de su valor de augurio, quizás la presencia de estos elementos rituales esté asociada a las admoniciones del *tlapouhqui* a su cliente: "limpiarás las cosas, te lavarás, bañarás a la gente, bailarás, cantarás" (Figura 14b).

Todas estas prescripciones o 'contramedidas' estaban asociadas a una concepción de la pureza ritual, también elaborada en el discurso del *tlapouhqui* en el Libro VI del *Códice Florentino*. Dicha idea opera en el contraste entre el Mictlan, la tenebrosa morada de los muertos de donde procede la pestilencia y el infortunio, y el cielo del Sol, símbolo de la limpieza ritual alcanzada mediante la penitencia y el servicio a los dioses. El penitente

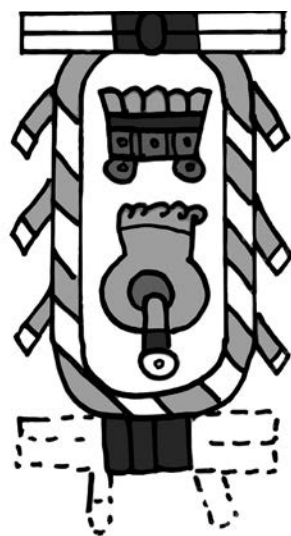


Figura 10. Elementos de penitencia y culto en imágenes mánticas: cuerda, papeles ensangrentados, olla con agua, cuauhxicalli. *Códice Borgia*, lám. 2 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

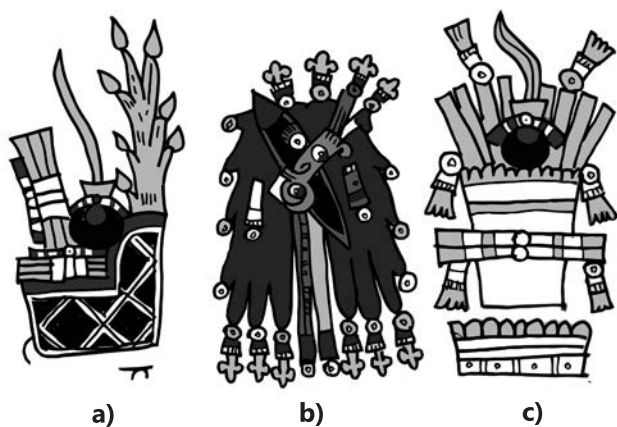


Figura 11. Imágenes mánticas relacionadas con el culto y la penitencia;
a) *Códice Borgia*, lám. 8; b) *Códice Borgia*, lám. 8; c) *Códice Borgia*, lám. 4
(dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

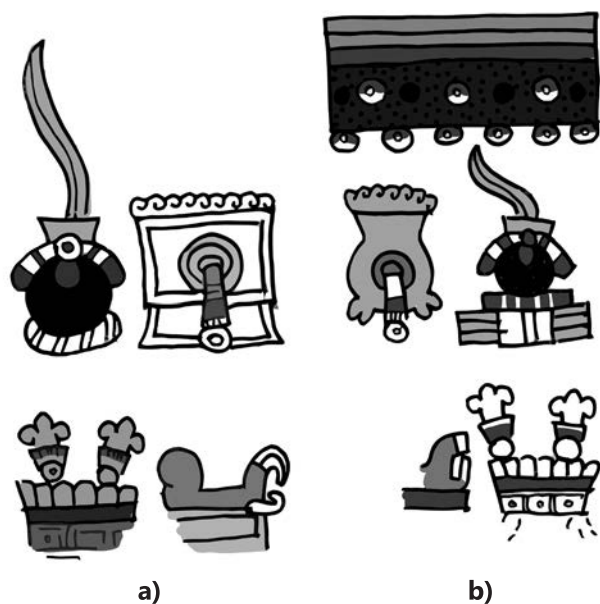


Figura 12. Imágenes mánticas asociadas al culto durante el día y durante la noche;
a) *Códice Borgia*, lám. 5; b) *Códice Borgia*, lám. 8 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

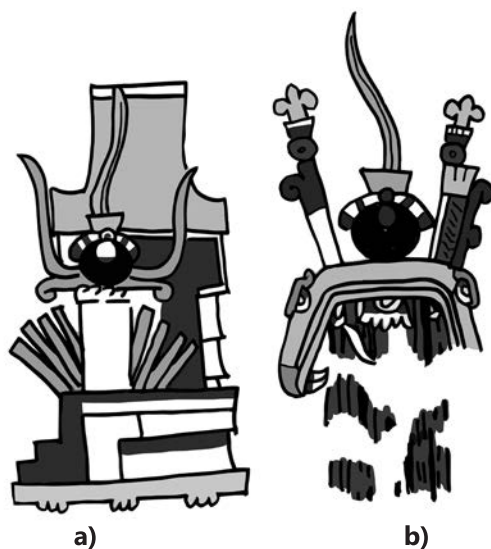


Figura 13. Imágenes mánticas asociadas al culto en templos y montañas;
a) *Códice Borgia*, lám. 8; b) *Códice Borgia*, lám. 2 (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

es comparado a la piedra verde, la piedra preciosa que es creada por los dioses en el dominio solar; la transgresión es comparada al excremento, la inmundicia:

Eres piedra verde, eres brazaletes, piedra preciosa; fuiste fundido, fuiste horadado, eres piedra verde, piedra preciosa; brotaste, retoñaste, te moviste, naciste; pero sólo por tu propia voluntad te cubriste de suciedad, te envileciste, te ensuciaste; vives en la mierda, te arrojas en la basura; lo que haces, lo que realizas, lo que te agita, lo que te divierte es lo malo, lo no recto, la suciedad, lo que envilece a la gente, lo que la pervierte; por ti mismo te enredaste con el polvo, con la basura; como si fueras niño, te diviertes en el excremento, en la mierda, en ello te bañas, te revuelcas (García Quintana 2005, 353).

En contraste con las imágenes de la región de los muertos, que implican inmundicia, enfermedad, castigo y pobreza, el *tlapouhqui* utiliza en su discurso las imágenes asociadas al cielo del Sol, Tonatiuh Ilhuicatl, como símbolo de la pureza ritual y fortuna restituídas, expresada en imágenes como las aves que acompañan al Sol o las piedras preciosas.

Pero ahora te diste, te dejaste ver de Tloque Naoaque, lo llamaste, te mostraste al que baña a la gente, al que la lava. Quizá no es sólo cosa de burla, pues bajaste allí donde está el agua azul, el agua amarilla, el agua fresca, allí donde Tloque Naoaque se digna bañar a la gente, donde se digna lavarla. Habías salido, te habías detenido en el Mictlan, en el cielo, allí bajaste, esperaste. Ahora Totecuo hace que haya sol, que amanezca; tú viniste a mostrar, viniste a hacer salir al sol; ahora otra vez rejuveneces, sales como niño; otra vez te haces como niño, te haces pajarito, eres piedra verde, te haces piedra preciosa, brotas, otra vez, nuevamente brotas, quiebras el cascarón, naces en la tierra (García Quintana 2005, 353).

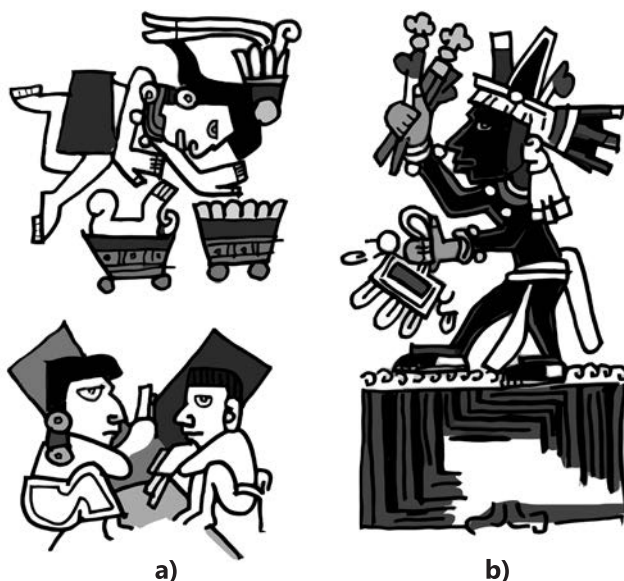


Figura 14. Imágenes asociadas al culto a) Ofrenda en una encrucijada ante una de las *cihuapipiltin*, *Códice Borgia*, lám. 5; b) Penitente bailando con bolsa de copal, quizás Ixtlilton, *Códice Borgia*, lám. 1. (dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

Las imágenes de las águilas que beben los sacrificios de sangre en los *cuauxhxicallis*, símbolo de los guerreros muertos divinizados, probablemente aludieran a esta condición solar restaurada, aunque también es posible que sean indicaciones para realizar sacrificios de sangre en los templos (Figura 15). El contraste complementario entre Mictlan y Tonatiuh Ihuicatl no es ajeno a la mentalidad indígena, y puede verse, por ejemplo, en la lámina 16 del *Códice Borbónico*, correspondiente a la trecena *Ce Cozcacuauhtli* (1 Zopilote).

Vemos, pues, un entramado de imágenes asociado a las coordenadas del cosmos indígena: Mictlan, por un lado, asociado con excremento, muerte, miseria, desgracia y enfermedad; y el cielo del Sol por el otro, asociado con limpieza, sacrificio, penitencia y solaridad. En realidad, dicho contraste no procede tanto de una tradición cristiana sino de la equiparación indígena entre cosmogénesis y ciclo de vida individual, tal y como mostró López Austin mediante la noción de Tamoanchan: hay un contraste entre el ámbito inferior del cosmos, asociado a la fertilidad, la noche, lo frío y húmedo, y la cara superior del cosmos, asociado al sacrificio, el día, lo ígneo y cálido (López Austin 1994, 224). No olvidemos que, paradójicamente, la fertilidad está asociada a la parte inferior del cosmos y a la muerte, pues son los huesos mismos a cargo de Mictlantecuhtli los que generan vida (López Austin 1994, 173); en cambio, la parte superior del cosmos parece vinculada a las prácticas de abstinencia y sacrificio, propias del dominio solar, aunque también al principio de fecundación. Como explicaré más adelante, a pesar de la influencia del cristianismo en la forma en que Sahagún y otros cronistas españoles presentaron los testimonios recogidos por ellos, la mentalidad

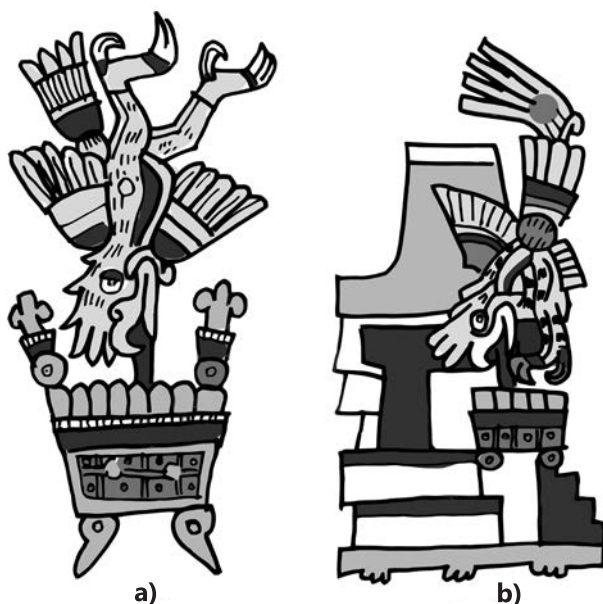


Figura 15. Águilas bebiendo en *cuauhxicallis*.
a) Códice Borgia, lám. 8; b) Códice Borgia, lám. 3
(dibujo: Alonso Rodrigo Zamora Corona).

indígena no era ajena a las nociones de transgresión ritual y purificación, aunque no referidas, por supuesto, a la idea de trascendencia ultramundana del cristianismo, sino a las potencias telúricas y solares de su cosmovisión.

5. La influencia del cristianismo

En opinión de Gajewska, Tlazolteotl habría sido originalmente una divinidad puramente telúrica, asociada a la fertilidad; sería hasta la colonia temprana que dicha figura se habría convertido en una divinidad asociada a la carnalidad y hasta el crimen (2015, 120); asimismo, las descripciones de Sahagún del *neyolmelahualiztli* propondrían una versión cristiana de la diosa (2015, 111). García Quintana, traductora de estos pasajes al español, señala también la reprobación general de los cronistas a dicha divinidad, y la influencia del tomismo sobre la manera en que los frailes reflejaban en sus escritos la moralidad indígena (2005, 334). Por su parte, Giasson (2001) considera que Tlazolteotl era una diosa del abono y sus connotaciones eran de fertilización, más que de la suciedad. Ciertamente, el carácter de Tlazolteotl parece haber sido malentendido o entendido de forma muy parcial por los cronistas. Ya el historiador de la religión, Pettazzoni (1931, 138), al tratar la práctica de la confesión en diversos grupos humanos a través de la historia, había destacado el vínculo entre Tlazolteotl y la maternidad, la fertilidad y la vegetación, evidenciado en los códices, lo que sugiere una mentalidad ajena a la noción estrictamente dualista y cristiana de pecado.

Sin embargo, otros especialistas coinciden en que existe una asociación entre suciedad, muerte, transgresión y sexualidad en las concepciones de los antiguos nahuas. López Austin considera que, en la cosmovisión nahua, la sexualidad implicaba un fuerte aspecto de enfermedad y muerte; el sexo era llamado *tlatlicpacáyotl*, ‘lo terrenal’: otro difrasismo, *cueitl huipilli*, ‘la falda, la camisa’ se refiere a la sexualidad femenina, y se equipara con la enfermedad y la muerte; la embarazada es llamada *ococo*, *itlacauh*, término que alude a la enfermedad y la corrupción; finalmente, dicha concepción se resume en el difrasismo *in teuhltli*, *in tlazolli* (‘el polvo, la basura’), referida a la sexualidad, éste último término, *tlazolli*, claramente vinculado a Tlazolteotl (1994, 172-173). Más aún, el especialista dedica una sección de su obra *Los mitos del tlacuache* a matizar las críticas de quienes consideraban que la noción de transgresión en sentido sexual era inexistente entre los mesoamericanos, considerándolo una influencia puramente española, especialmente a la luz de las críticas al trabajo de Graulich (1983) sobre la mitología del Tamoanchan:

Baste recordar aquí lo que era para los nahuas antiguos la metáfora *in teuhltli in tlazolli* (“polvo, basura”) en sus aspectos genérico y específico, o la tremenda importancia de la sexualidad, incluyendo sus transgresiones, en el simbolismo de todos los mesoamericanos, particularmente en los textos mayas. Recuérdese [...] los consejos a los hijos, la virginidad prematrimonial, la castidad de los sacerdotes, los períodos de abstinencia sexual de todo el pueblo en las fiestas religiosas, las penas a los adúlteros, la violenta proscripción de la homosexualidad en muchos de los mesoamericanos, la historia misma de Quetzalcóatl, que tuvo que abandonar Tollan por haber quebrantado su castidad (López Austin 2006, 91-92).

Como hemos mencionado anteriormente, dicho especialista elaboró en su obra *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) una dicotomía que parece corresponder muy bien al discurso del *tlapouhqui*: la de una región celeste, asociada a la pureza ritual, el sacrificio y la parte superior y solar del cosmos, y un inframundo asociado a la impureza, la sexualidad y la parte inferior y acuosa del cosmos, así a la muerte, concebida, empero, como fertilidad y paradójicamente, como vida.

Por su parte, Burkhart también considera como efectivamente indígenas los ritos de confesión descritos en el *Códice Florentino* (1989, 92), y realiza un análisis detallado de las connotaciones del término *tlazolli* que vale la pena citar:

Su significado más literal es algo inútil, usado, algo que ha perdido su orden o estructura original y ha sido convertido en materia suelta e indiferenciada. El término se usa en sentido amplio para denotar cualquier tipo de suciedad o “cosas fuera de lugar”: rastroy, pajas, ramas, pedazos de cabello o fibra, excremento, estiércol. Lo que se barre con una escoba es *tlazolli* [...] El término *tlazolli* transmite una serie de impurezas utilizadas para connotar negatividad en el discurso moral. Harapos, trozos de ollas, telarañas, polvo, lodo, briznas o hierbas, carbón, cabello arrancado, excremento, orina, vómito, moco, sudor, pus, semen coagulado, nitro o salitre (*tequixquitl*), las heces del pulque- todo lo que tenga olor desagradable, podrido o una composición informe se incluyen [...] El efecto general de este simbolismo es inducir repugnancia moral por asociación con lo cognitivamente perturbador o físicamente repulsivo (Burkhart 1989, 88).

La autora también menciona la preocupación de los nahuas por la pulcritud tanto en sus dimensiones de bienestar físico como de pureza ritual (Burkhart 1989, 91). Asimismo, señala que uno de los atributos de Tlazolteotl es precisamente la escoba, que retira las impurezas y era indispensable como parte del acto de barrer que precedía a gran cantidad de rituales (1989, 93). Justamente esta dicotomía contradictoria, la de limpieza y suciedad, es la que, como argumentaremos más adelante, resume el carácter ambivalente de Tlazolteotl.

Retomando los señalamientos de Burkhart para los nahuas, Pharo (2016) ha realizado un análisis detallado de la transferencia de los conceptos de la epistemología moral europea a las sociedades indígenas durante la colonia temprana, en concreto de la noción de pecado, analizando y contrastando los términos pre- y post-coloniales referidos a 'falta' o 'transgresión' en culturas como la nahua, maya, quechua y mixteca. Además de considerar que los testimonios transcritos por Sahagún sobre la 'confesión' reflejan en efecto las prácticas nahuas no cristianizadas, el autor concluye que la idea específicamente cristiana de 'pecado' (inexistente en el mundo indígena) sólo puede comprenderse en una teología soteriológica como lo es la cristiana, en la que 'salvación' y 'perdición eterna' son los ejes:

Para los pueblos indígenas americanos las consecuencias de cometer crímenes morales contra el orden divino pueden ser severas, pero sólo conciernen al mundo natural o mundano y no a lo trascendente. Las faltas o transgresiones pueden ser corregidas mediante la práctica (simbólica) ritual (Pharo 2016, 74).

Coincido con dicha apreciación, pues es claro que los augurios de los *tlapouhqui* no conllevan una idea de salvación o perdición eterna, sino que constituyen simplemente avisos concernientes a la vida mundana: enfermedad, pobreza, pérdida de la propiedad o muerte en sentido genérico, pues el tenebroso y sucio Mictlan era el destino inevitable de la mayoría de los hombres sin importar sus méritos morales, a excepción de los guerreros muertos en la guerra o los ahogados. Las transgresiones del individuo pueden ocasionar la pérdida de su fortuna, salud y prestigio social, pero pueden ser enmendadas mediante prácticas puramente rituales. En este sentido, aunque hay que ser críticos con el matiz cristiano de la presentación de Tlazolteotl por los cronistas, no vemos por qué dicha divinidad no podría estar simplemente asociada a la idea de transgresión en un sentido pre-cristiano, no soteriológico ni asociado a la vida eterna, sino a la mera existencia concreta. En ese sentido, tiene razón Gajewska al afirmar que "entre los nahuas de este tiempo no existía la concepción del pecado similar a la concepción cristiana, sino el concepto de la transgresión que implicaba un castigo por parte de los dioses, generalmente a través de una enfermedad enviada al pecador o a sus descendientes" (Gajewska 2016b, 162); no vemos, empero, la completa incompatibilidad entre los testimonios de Sahagún y esta idea, sino más bien una presentación cristianizada de los cronistas de un fenómeno indígena, referido a un ámbito puramente inmanente, el destino particular del individuo, contrapuesto, por supuesto, a los ejes del cosmos indígena, pero sin nociones de vida eterna o salvación de un alma personal totalmente indestructible.

Según el testimonio de Jacinto de la Serna (s. XVII), prácticas semejantes continuaban durante la Colonia, pues las faltas de los hombres ante las divinidades causaban enfermedades y mala fortuna:

Otras veces pronostican ser causa de estas enfermedades el tener enojado a alguno de sus Dioses, o a el fuego, o a la tierra, Nuues, Serros, Rios, o al aire; y assi para esto como para ver y pronosticar si algun Sancto es el enojado, dicen [...] sus conjuros (De la Serna 1892 [1656], 401).

De la Serna relata que para saber de dónde procedía el enojo se “echaban suertes”: si resultaba ser un santo, se le hacía fiesta; “si es alguno de sus dioses como la tierra, el agua, los montes, el fuego, le hazen offrendas de pulque, candelas, copalli, y de otras cosas, poniéndolas en aquellas partes, de donde piensan que les vino el mal” (De la Serna 1892 [1656], 402).

La religión prehispánica parece enfatizar el carácter contradictorio y complementario de las fuerzas que la conformaban. Gajewska considera que la noción de que Tlazolteotl fuera una divinidad que incitara a las transgresiones y faltas “carneales” y que las “limpiara” es una idea de origen cristiano (2015, 111; 2016b, 162). Sin embargo, en esta concepción vemos el carácter ambivalente de las divinidades del panteón nahua prehispánico, que podían gobernar un fenómeno y su opuesto. Dicha noción está evidenciada por la iconografía misma de Tlazolteotl. Tlazolteotl estaba asociada al algodón sin hilar, la suciedad, la basura, lo desorganizado y lo desordenado, pero otro de sus atributos es el huso, que sirve para hilar, y la escoba, que limpia. Por tanto, es una divinidad contradictoria, dinámica, que gobierna las dos caras de un fenómeno. Podemos ver la misma dinámica en los ya mencionados emblemas de la diosa en el *Códice Borbónico* y el *Tonalamatl de Aubin* (Figura 3) que aluden tanto a la impureza o enfermedad como a la medicina y la curación. Por otra parte, es posible encontrar ejemplos de dicha ambigüedad en otras figuras del panteón mesoamericano. Por ejemplo, Chicomecoatl, nombre calendárico que significa ‘7 Serpiente’, era la diosa de la abundancia y también daba riquezas a quien nacía en su día, de acuerdo a las glosas del *Códice Borbónico* (Hami 1899a, 8). Sin embargo, una glosa en el *Telleriano-Remensis* dice sobre la misma divinidad que “causaba las hambres” (Hami 1899b, 21). Encontramos en esto, pues, una idea que no puede ser realmente cristiana: la noción de que un mismo dios puede gobernar dos aspectos opuestos del mismo fenómeno. Así, la diosa de la abundancia causaba también las hambrunas, la diosa de la suciedad es la diosa de la pureza ritual, pues ‘come’ o devora lo sucio y restablece lo limpio. Sería imposible encontrar en el cristianismo una idea semejante; sería como decir, digamos, que la Virgen María ‘incitara’ a cometer pecados como una especie de diosa de la fertilidad y los perdonara también al ‘devorarlos’. Pero en la religión prehispánica tal afirmación posee una lógica, en la medida en que los dioses encarnan ‘fuerzas’ dinámicas y contradictorias, en lugar de ser entidades trascendentes y estáticas.

Conclusiones

Como patronos de los *tlapouhqueh* o *tlamatinime*, Tezcatlipoca y Tlazolteotl presidían el ritual llamado *neyolmelahualiztli*, 'acción de enderezar el corazón'. En dicho ritual los penitentes confesaban sus faltas ante el especialista calendárico, el cual, mediante la consulta de sus almanaques (*amoxtli*), imponía una penitencia a sus clientes para 'limpiar' o lavar sus faltas. Tezcatlipoca, en tanto divinidad invisible o Tloque Nahuaque, era el patrono de la confesión, mientras que Tlazolteotl, en su calidad de *Tlaelcuani* o 'devoradora de inmundicia', presidía la limpieza de las faltas cometidas ante los dioses y los hombres.

En una oración correspondiente a dicha ocasión ritual, conservada en el Libro VI del *Códice Florentino*, el especialista calendárico utiliza una imaginaria organizada en torno al contraste entre el Mictlan, asociado a terribles augurios de enfermedad, miseria, pérdida de la propiedad y muerte, y el cielo solar, asociado a la idea de pureza ritual, limpieza, penitencia y sacrificio. Algunas de las imágenes verbales utilizadas por el *tlapouhqui* en dicha oración, así como ciertas prácticas de penitencia mencionadas en la sección correspondiente a Tlazolteotl en el Libro I de Sahagún, tienen correspondencias con la imaginaria presente en el almanaque *in extenso* presentado en las ocho primeras láminas del *Códice Borgia*. En dicho almanaque, los signos del *tonalpohualli* o cuenta de los días se distribuyen en cinco filas que comprenden cincuenta y dos signos, con escenas pintadas en la parte superior e inferior, extendiéndose por dos láminas. Nowotny (1961) señaló que sus imágenes podían distribuirse entre aquellas que tienen un simbolismo 'mántico', correspondiente a presagios, y aquellas que tienen un simbolismo ritual, asociado a elementos de penitencia o culto.

Proponemos que los ejes del discurso del *tlapouhqui* pueden corresponder a dicha división: por un lado, imágenes amenazantes correspondientes a presagios negativos; por el otro, prácticas rituales para restablecer la pureza ritual y la buena fortuna del penitente. Los textos de Sahagún son probablemente de carácter ejemplar y reflejaban sólo de forma general las prácticas de penitencia, por lo que no constituyen una glosa completa de la práctica de los *tlapouhqui*; sin embargo, sus coincidencias con la imaginaria de las primeras páginas del *Códice Borgia* son reveladoras y probablemente indican uno de los varios contextos rituales en los que dichas láminas eran utilizadas. A pesar de la influencia de la perspectiva cristiana en los cronistas que utilizaron términos inaplicables a la religión prehispánica como 'pecado', no es imposible concebir una función semejante para los especialistas calendáricos, que buscaban restituir la suerte y la pureza ritual de sus clientes ante los dioses, evitando los presagios negativos al aconsejar prácticas de autosacrificio y mortificación.

Asimismo, la noción de Tlazolteotl como una divinidad que encarna binomios contradictorios como suciedad y limpieza, o fertilidad y transgresión, presente incluso en sus atributos iconográficos (algodón sin hilar/huso; escoba/alimañas e inmundicia), revela una concepción religiosa específicamente indígena, en la que las divinidades no son entidades morales trascendentes y estáticas como en el cristianismo, sino condensaciones

de fuerzas dinámicas y contradictorias. Por tanto, es posible pensar que, más que un instrumento genérico para leer la fortuna, los almanaques *in extenso* del *Códice Borgia* y de otros libros adivinatorios tenían la función de asignar augurios y penitencias a los clientes de los *tlapouhqui* en prácticas de purificación ritual asociadas al calendario.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a David Colmenares y Fernando Guerrero Martínez sus atentos comentarios y señalamientos durante la elaboración de este artículo.

Referencias bibliográficas

- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Código Borgia*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt / Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario / México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter van der Loo
1994 *Calendario de pronósticos y ofrendas: libro explicativo del llamado Código Cospi*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt / México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José
2006 “Estudio codicológico de la sección xiuhpohualli del Código Telleriano-Remensis.” *Revista Española de Antropología Americana* 36: 69-79. <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0606220069A> (11.04.2019).
- Boone, Elizabeth Hill
2007 *Cycles of time and meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Burkhart, Louise M.
1989 *The slippery earth: Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- De la Fuente, Beatriz
1997 *Los hombres de piedra: escultura olmeca*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Estéticas.
- De la Serna, Jacinto
1892 [1656] *Manual de Ministros de Indios*. México, D.F.: Imprenta del Museo Nacional.
- Díaz, Gisele y Alan Rodgers
1993 *The Codex Borgia: A full-color restoration of the ancient Mexican manuscript, with a new introduction and commentary by Bruce E. Byland*. New York: Dover.
- Gajewska, Marta
2015 “Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas.” *Ab Initio* 11: 89-126. <http://www.ab-initio.es/numero-11/> (11.04.2019).

- 2016a "El canto del ave huactli: el patrono secundario de la trecena ce Olin (1 Temblor) del calendario ritual del Centro de México llamado tonalpohualli." *Itinerarios* 24: 103-122. <http://itinerarios.uw.edu.pl/el-canto-del-ave-huactli-el-patrono-secundario-de-la-trecena-ce-olin-1-temblor-del-calendario-ritual-del-centro-de-mexico-llamado-tonalpohualli/> (11.04.2019).
- 2016b "Tlazolteotl, la patrona de la decimotercera trecena Ce Ollin (1 Temblor) del tonalpohualli." En *Los Códices Mesoamericanos: Registros de religión, política y sociedad*, coordinado por Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado, 151-181. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- García Garagarza, Leon
2014 "De augurios y pajaros: 1. Oactli, el halcon agorero." *La Jornada Morelos*, 27 de julio de 2014.
- García Quintana, María José
2005 "La confesión auricular: dos textos." *Estudios de cultura náhuatl* 36: 331-357. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9303> (11.04.2019).
- Giasson, Patrice
2001 "Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta." *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 135-157. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9250> (11.04.2019).
- Guerrero Martínez, Fernando
2013 "La presencia del felino en la pintura mural de Cacaxtla." En *La pintura mural prehispánica en México 5: Cacaxtla. Tomo 3: Estudios*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Estéticas, 478-515. <http://pm.esteticas.unam.mx/sites/default/files/felinosF2.pdf> (11.04.2019).
- Graulich, Michel
1983 "Myths of paradise lost in pre-Hispanic Central Mexico [and comments and reply]." *Current Anthropology* 24 (5): 575-588. <https://www.jstor.org/stable/2743166> (11.04.2019).
- Hami, Ernest Théodore
1899a *Codex Borbonicus. Manuscrit mexicain de la Bibliotheque du Palais Bourbon*, Paris: Ernest Leroux.
1899b *Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit mexicain du Cabinet de Ch.- M. Le Tellier, Archevêque de Reims*. Paris: Ernest Leroux. <https://de.calameo.com/books/000107044662e1a36e803> (11.04.2019).
- Loubat, Joseph Florimond
1900 *Il manoscritto Messicano Vaticano 3738 detto il Codice Rios*. Roma: Stabilimento Danesi. <https://archive.org/details/manoscrittomess00loub> (11.04.2019).
- López Austin
1969 *Augurios y abusiones*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
2006 *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mikulska, Katarzyna
2008 *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Varsovia.

Nowotny, Karl Anton

- 1961 *Tlacuilolli: Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe.* Berlin: Gebr. Mann.
- 1976 *Codex Borgia: Biblioteca apostolica vaticana (Cod. Borg. Messicano 1).* Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- 2005 *Tlacuilolli: Style and contents of the Mexican pictorial manuscripts, with a catalogue of the Borgia Group,* ed. de George A. Everett, Jr., and Edward B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.

Pettazzoni, Raffaele

- 1931 *La confession de péchés 1.* Bibliothèque Historique des Religions. Paris: Librairie Ernest Leroux.

Pharo, Lars Kirkhusmo

- 2016 "Transfer of moral knowledge in early Colonial Latin America." En *The globalization of knowledge in the Iberian Colonial world*, editado por Helge Wendt, 53-94 München: Max-Planck-Gesellschaft.

Sahagún, Bernardino de

- 1957 *Florentine Codex: The general history of the things of New Spain. Book 4: The soothsayers and Book 5 The omens.* Trad. Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson. Santa Fe: University of Utah, School of American Research.
- 2009 *Historia General de las cosas de la Nueva España. Tomo II.* Barcelona: Linkgua.

Seler, Eduard

- 1904 *Codex Borgia: eine altmexicanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide.* 3 vols. Berlin: Gebr. Unger.

Siméon, Rémi

- 1977 *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana.* México, D.F.: Siglo XXI.

Sullivan, Thelma

- 1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver." En *The art and iconography of late Post-Classic Central Mexico*, editado por Elizabeth Hill Boone, 7-35. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Thouvenot, Marc

- 2014 *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado.* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas.